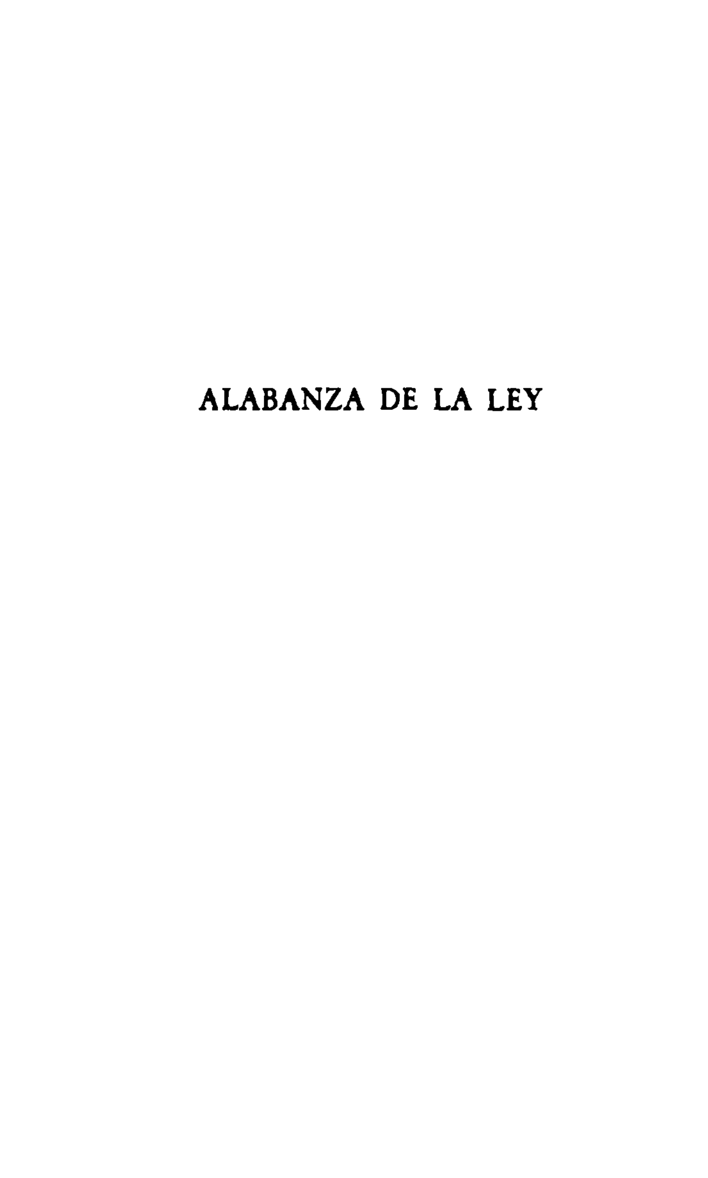


ALABANZA DE LA LEY

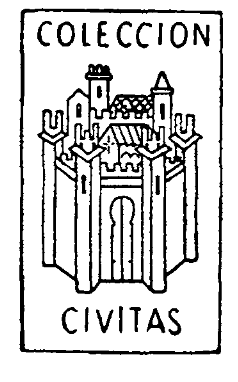
WERNER JAEGER

ALABANZA DE LA LEY

LOS ORIGENES DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO Y LOS GRIEGOS

TRADUCCION DE
A. TRUYOL Y SERRA

2.ª edición





CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

MADRID, 1982

Primera edición: 1953
Segunda edición: 1982

Depósito legal: M. 18.250.—1982
ISBN: 84-259-0660-1

Printed in Spain. Impreso en España por
ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - MADRID-3

NOTA PRELIMINAR

No necesita Werner Jaeger ser presentado al público de lengua castellana. Hace tiempo que, gracias a la traducción de sus obras fundamentales, su nombre ha rebasado los círculos de especialistas para penetrar en zonas más amplias de lectores interesados por los problemas pedagógicos, morales, políticos y religiosos de la Antigüedad griega. A ésta ha dedicado plenamente Jaeger su vocación de investigador, siendo fruto benemérito de sus desvelos obras decisivas, que señalarán, sin duda, una etapa en los estudios clásicos. Junto a su monumental Paideia, *digna sucesora de las mejores hazañas científicas de la filología clásica del siglo XIX, bástenos aquí hacer especial mención de su*

Aristóteles, *ineludible punto de referencia para cualquier intento de reconstrucción del pensamiento del Estagirita, su* Demóstenes *y su obra más reciente sobre la teología de los presocráticos, llena de sugerencias.*

Comparada con obras maestras de tanto relieve, el opúsculo que hoy ofrecemos al lector español e hispano-americano en la colección "Civitas" podrá parecer de escasa significación. Cabe, en verdad, tomarlo como se toman esos minúsculos frascos que encierran fragantes perfumes, quintaesencias pacientemente destiladas en gigantesco laboratorio lejano. Sus páginas densas, brindan, con la sólida diafanidad que sólo años de amorosa entrega al objeto permiten alcanzar, un resumen jugoso de los orígenes y la evolución de la especulación jurídica entre los helenos.

Lo más notable del opúsculo de Jaeger es, además de su magistral línea de exposición, el nexo que insistentemente establece y subraya, entre las concepciones helénicas sobre la justicia y la concepción general de la naturaleza que el espíritu griego fué elaborando en atormentada pugna intelectual por des-

cubrir el sentido último de la realidad. La teoría de la justicia de los presocráticos, como la intuición de lo justo en los poetas elegíacos y trágicos, si nace de la consideración de las relaciones humanas enmarcadas en el orden de la ciudad, trasciende el ámbito de éstas, aplicándose sus categorías para la aprehensión del conjunto de la realidad. En este sentido, ofrece especial interés la interpretación dada por Jaeger del famoso y solitario fragmento de Anaximandro, cuya importancia actual pone de manifiesto el hecho de haber inspirado a Martín Heidegger una larga y como siempre sugestiva meditación. Ahora bien, si la contemplación del mundo político y su orden sancionado por la Divinidad suministró categorías a la cosmología, ésta, a su vez, daría a la ética y la filosofía política, con la idea de "naturaleza", su concepto central para siglos. Del dualismo "naturaleza" y "convención", que en los sofistas implica oposición y conflicto, salió el de "derecho natural" y "derecho positivo" (o "voluntario") como momentos complementarios de la ordenación ética de la sociedad que permiten conciliar lo absoluto e inmu-

table de sus exigencias esenciales con lo relativo y cambiante de las coyunturas históricas.

Certeramente señala, pues, Jaeger que si en los filósofos de la naturaleza y los poetas elegíacos y trágicos la justicia humana se articula con la justicia divina que informa el cosmos, este nexo se rompe con la sofística, correspondiendo a Sócrates, Platón y Aristóteles el restablecimiento de la superior armonía que abarca el macrocosmos y el microcosmos, la naturaleza y la sociedad, el universo y la polis. *Pero acaso los límites cronológicos dentro de los cuales se mueve el estudio no le han permitido a Jaeger, como hubiera sido de desear, seguir la huella de la disociación sofística en los cínicos y dar cuenta del positivismo de los cirenaicos, es decir, enfrentarse con las dos escuelas que representan la transición hacia el período helenístico y cuyas negaciones corresponden sociológicamente al ocaso de la* polis. *Si los cínicos afirman un derecho "natural" cuya pauta es la vida primitiva y por así decir espontánea, a cuya luz tenían que postular una transmutación radical de los*

valores culturales, los cirenaicos enseñan que nada es justo por naturaleza, por lo que el sabio se atendrá, sin más, con superior indiferencia, a las convenciones sociales, poniéndolas a su servicio y reduciéndo al mínimo su inevitable presión. En el período helenístico, y en el romano que le sigue, los epicúreos conservarán rigurosamente este relativismo ético de signo individualista. Los estoicos, por el contrario, cuyo papel histórico, subraya Jaeger, lograrán enderezar el nihilismo social cínico, insertando de nuevo en el orden natural informado por la Divinidad el orden social, no ya encarnado por la polis, *irremediablemente caduca, sino por la sociedad universal del género humano, cuyo vínculo es la recta razón común a todos. La teoría estoica de la ley natural encuadrada en una ley cósmica en la que se concilia la idea de férrea necesidad con la de providencia bienhechora, recogida y popularizada por Cicerón, podrá ser incorporada a la concepción cristiana del mundo por San Agustín en su doctrina de la ley eterna referida a la razón y la voluntad de Dios, creador y legislador universal.*

Basten estas pocas consideraciones para apuntar el interés del opúsculo de Jaeger que a continuación se ofrece en traducción castellana, y que logra la concisión tensa, la síntesis vigorosa, la segura selección de lo esencial y típico, que constituyen el privilegio del auténtico maestro.

ALABANZA DE LA LEY

LOS ORIGENES DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO Y LOS GRIEGOS

CON ocasión de recibir Roscoe Pound de sus discípulos y amigos un volumen consagrado a la filosofía del derecho, una contribución que tenga por objeto la antigua Grecia es conveniente por dos razones. De una parte, fueron los griegos, creadores de la filosofía, los que por vez primera se enfrentaron con los fenómenos jurídicos y las instituciones legales con espíritu filosófico. Y de otra, el sabio norteamericano, cuyo cumpleaños celebramos [a] ha sido, a lo largo de su vida, un amante de

[a] Este opúsculo fué publicado por primera vez en el volumen homenaje a Roscoe Pound.

lo clásico. Lo que podríamos decir de muchos doctos juristas de su generación, en el sentido de que son expertos en derecho romano; pero Roscoe Pound es algo más que un erudito que conoce su especialidad hasta en las fases más antiguas de su desarrollo. Los miembros de la Sección Clásica de la Universidad de Harvard recuerdan perfectamente el curso que varias veces dió a nuestros estudiantes sobre Lucrecio, fruto del entusiasmo verdaderamente humanístico que toda su vida sintió por este poeta romano. Más de un clasicista quedará sobrecogido de admiración al ver en su bibioteca clásica las secciones relativas a Platón y Aristóteles, por no decir nada de Lucrecio, del que ha reunido todas las ediciones, desde la aldina hasta la más reciente. Pero donde el humanismo de Roscoe Pound se revela con mayor vigor, es en su actitud verdaderamente filosófica frente al derecho, que ha caracterizado toda su obra de jurista práctico.

Vamos, pues, a dedicar este ensayo a los griegos en cuanto filósofos del derecho; ahora bien, el tema puede entenderse en más de un sentido. Cuando en nuestra época, al-

tamente técnica, hablamos de filosofía del derecho, presuponemos la existencia de la jurisprudencia como disciplina constituída junto a otras ramas del saber, y esta es la razón de que la filosofía jurídica moderna propenda a adoptar la forma de una reflexión abstracta sobre los conceptos fundamentales del derecho o los métodos que emplean las distintas escuelas del pensamiento jurídico. Este enfoque del problema no era desconocido de los griegos en el período de su madurez intelectual. Tomó incremento en la escuela de Platón, hacia el final de su vida, y en la de Aristóteles. Entre los peripatéticos, la historia y la filosofía de las ciencias especiales se convirtieron en objeto de una investigación sistemática. El sucesor de Aristóteles, Teofrasto, escribió un voluminoso tratado *Sobre las leyes* que, de haberse conservado, hubiera resultado acaso tener mucha afinidad con el moderno enfoque del problema. Pero sigue en pie el hecho de que esta clase de filosofía jurídica fué un fenómeno relativamente tardío en la historia del espíritu griego. Por el contrario, los griegos se entregaron a intensas especula-

ciones sobre la naturaleza del derecho y la justicia mucho antes de que creasen una filosofía jurídica en el sentido actual de la expresión. Son muchas las consideraciones que sobre esta materia encontramos en los poetas y filósofos griegos y prácticamente en todas las ramas de su literatura, empezando con los poemas épicos de Homero, y siguiendo el curso de los siglos estas manifestaciones expresan una fe inconmovible en la justicia como fundamento de toda vida humana digna. Así como encontramos una continua revelación del interés vital del espíritu griego por el problema de la virtud humana *(areté)* mucho antes de que surgieran los sistemas de «ética filosófica», así también la afirmación de la ley como principio general de vida precedió la investigación teorética especializada de su significado (1).

No será tiempo perdido el que dedique-

---

(1) Más tarde, en el período clásico de la literatura griega, hubo muchos libros titulados *Sobre las leyes,* la mayoría de los cuales se han perdido. Sus autores y títulos fueron recogidos por A. Boeckh *In Platonis qui vulgo fertur Minoem,* Halis Saxonum, 1806, págs. 78 y sigs.

mos a examinar aquella frase incipiente del pensamiento jurídico, especialmente si tenemos en cuenta que fué producto de la época misma que llevó a cabo las codificaciones más famosas del derecho en las ciudades griegas. Por haber heredado poco de la obra original de los grandes legisladores, concedemos la mayor importancia a aquellas profesiones de fe en la justicia, características de los siglos clásicos del Estado griego. Cuando más tarde fué desarrollándose una filosofía jurídica especializada, lo que hizo fué concentrarse más estrechamente sobre los pormenores de la legislación, pero dió por supuesta la existencia del derecho, aislándolo de esta suerte del resto de la vida humana. La importancia primordial del período primitivo y sus ideas acerca del derecho, estriba en el hecho de que en aquel tiempo los hombres veían al derecho y la ley en su conexión orgánica con la totalidad de la humana civilización. Aquellos poetas y pensadores trataban de perfilar un esquema ideal de vida y determinar cuál fuera el lugar del hombre en el universo. Este heróico esfuerzo espiritual es el que les confiere su peculiar dig-

nidad, haciendo que sobresalgan como humanistas de todos los tiempos. Sus afirmaciones en orden a la ley y al derecho fueron parte de aquel gran esfuerzo; pues al pretender descubrir el fundamento de la elevada posición del hombre tal como los griegos la concebían, vieron en la ley y la justicia el centro de la cultura humana y la clave para dar cuenta del lugar del hombre en el «cosmos» (2).

En los poemas homéricos, que constituyen los documentos más antiguos de la civilización griega, encontramos muchas referencias a la administración de justicia, que entonces estaba todavía en manos de los reyes. En la *Ilíada* y la *Odisea* el aspecto técnico de la justicia prevalece sobre la reflexión general acerca de su naturaleza. La palabra *nomos*, que más tarde serviría para designar la ley, no aparece aún en Homero,

---

(2) La ley y el derecho son descritos como constituyendo el centro de la cultura griega y se estudian en el desarrollo histórico del espíritu helénico en mi obra *Paideia, The Ideals of Greek Culture*, 3 vols., New York, Oxford University Press, 1939-44. (Hay trad castell.: *Paideia, los ideales de la cultura griega*, 3 vols., México.)

ni había en la sociedad feudal que él describe codificación alguna. La práctica judicial descansaba íntegramente en la autoridad de la costumbre y la tradición oral, para designar las cuales usaba Homero la palabra *themistes,* que parece significar «regulaciones». Los monarcas recibían su cetro, y con él las *themistes,* de su prototipo celestial, Zeus, rey de los dioses, considerado por Homero como fuente divina de toda justicia terrenal (3). La conclusión que de esta concepción de la deidad suprema se desprende, es que el aspecto jurídico era el predominante en la idea que Homero tenía de la autoridad real en la tierra, reflejada en su idea de los dioses. En el escudo de armas de Aquiles, decorado con escenas que representan la actividad humana con una plenitud realmente filosófica, brindaba la *polis* el marco que abarcaba la vida griega en todos sus pormenores. He aquí ante nosotros a la ciudad en la paz y en la guerra. En la ciudad que goza de paz vemos reproducida, en el centro del cuadro, la solemnidad de un pleito judicial. Los ancia-

---

(3) Véase R. Hirzel: *Themis, Dike und Verwanddtes*, Leipzig, 1907.

nos de la ciudad, sentados sobre pulidas piedras en la plaza, actúan como jueces en una causa de homicidio (4). No podríamos encontrar expresión más elocuente de la concepción homérica de la sociedad humana fundada en la justicia. Porque el poeta no se propuso describir una simple causa, sino simbolizar la justicia como principio general. Esta idea informa toda su obra épica. Cuando Ulises desembarca en un país desconocido, se pregunta con cierta ansiedad: «¿Quiénes morarán en esta tierra? ¿Serán malhechores y salvajes sin justicia o gente que honra al forastero y teme a los dioses?» (5). En el pensamiento homérico, pues, era *dike* la línea de demarcación entre la barbarie y la civilización. Dondequiera que la justicia impere, pisa el hombre tierra firme, gozando de seguridad y protección en su persona y sus bienes, a salvo incluso como peregrino en tierra extraña. El mundo bárbaro de los cíclopes, que aun vivían en un estado de naturaleza primitiva, es un mundo sin derecho

---

(4) *Iliada,* XVIII, 497 sigs.

(5) *Odisea,* VI, 119 sigs.; IX, 175 sigs.; XIII, 200 sigs.

(themis) (6), en el que cada cual es señor y juez de su mujer e hijos (7), usurpando así el poder que en una comunidad homérica sólo los reyes ejercían.

Los poemas épicos de Hesíodo, en el siglo VIII, corresponden ya a una fase distinta. La veneración homérica de la rectitud fué la atmósfera que este poeta campesino respiró a lo largo de su mocedad e impregna sus poemas. Homero se había convertido ya por aquel entonces en el gran maestro y la suprema autoridad espiritual de la gente griega. De suyo, los temas de los poemas de Hesíodo nada tienen de homérico. Su *Teo-*

---

(6) *Odisea,* IX, 106, 189. La insistencia de Ulises con respecto a la *themis* del extranjero suplicante (IX, 268) es rechazada por Polifemo (273 sigs.) con el argumento de que los cíclopes no temen a los dioses. De esta manera el poeta justifica legalmente el ataque de Ulises a Polifemo que después tiene lugar. Justifica, asímismo, Homero, la muerte de los pretendientes con la solemne acción judicial de Telémaco en el libro II, cuando convoca la asamblea del pueblo de Itaca y hace públicamente responsables a los pretendientes de su suerte si no atienden a su ultimátum de abandonar la casa de su padre.

(7) *Odisea,* IX, 114 sigs.

gonía describe la genealogía de los dioses de una manera que Aristóteles, más tarde, calificaría certeramente de «pensamiento racional en forma mítica» (8). Relata el poema a la manera narrativa de Homero, la sucesión de los dioses, desde que el Cielo y la Tierra se unieron, hasta el reinado de Zeus en el Olimpo. Cuando hubo vencido a las fuerzas titánicas de una generación de dioses más antigua y violenta estableció Zeus el orden actual del mundo, fundado en la justicia. Algunos dioses de Hesíodo tienen carácter más abstracto y moderno, figurando entre ellos nombres como Eunomía, Dike y Eirene, que designan aspectos distintos de un orden social ajustado a leyes y son testimonio del interés creciente que en la época de Hesíodo se sentía por el problema de los fundamentos de la humana sociedad.

El otro poema de Hesíodo, *Los trabajos y los días*, es una creación mucho más personal (9). Lo que de manera inmediata le mo-

---

(8) *Metaf.*, B 4, 1.000 a 18; cf., 9.

(9) Este poema es más personal, por cuanto toma como punto de partida el pleito de Hesíodo contra su hermano; pero ello no quiere decir que

vió a expresar con tal vigor su pensamiento personal sobre este problema fué un litigio con su hermano Perses, que trataba de ampliar ilegalmente su parte de la herencia paterna. Ya una vez, cuando los dos hermanos hubieron procedido a la división de la herencia, después de la muerte de su padre, Perses había sobornado a los jueces, llevándose una porción mayor que la de Hesíodo, y ahora intentaba nuevamente defraudarle. Ante esta injusticia invoca Hesíodo el auxilio de Zeus, al que en un poema que suena como un himno ensalza cual protector del derecho, que reprime la *hybris*. Procede luego a enseñar a su hermano Perses la filosofía del trabajo y de la justicia, expuesta en parte en forma de historias míticas y en parte mediante admoniciones dirigidas a Perses y a los reyes que eran jueces de la causa. Su concepción de Zeus difiere de la idea homérica, pues si Zeus aparece en Homero como

---

la *Teogonía* se limite a relatar los mitos tradicionales. Hay rasgos muy individuales en el relato mítico de la *Teogonía*, y es característico que lo que Hesíodo añade a la tradición es precisamente el elemento jurídico y ético de su teología.

garante de la justicia o vengador de la *hybris*, muchos de sus actos y dichos le presentan bajo una luz diferente, mientras que en Hesíodo, Zeus es exclusivamente la encarnación divina de la majestad de la justicia. Vemos aquí cómo el pensamiento jurídico va transformando la idea tradicional del dios supremo y, con ella, la esencia de la religión griega. Como símbolo de esta nueva fe, que en el curso de unos siglos transformaría radicalmente la sociedad griega, creó Hesíodo una nueva diosa, Dike, hija de Zeus, que, sentada junto al trono de su padre, le refiere los actos de los hombres injustos para que pueda castigarlos según corresponda (10).

Este castigo se concibe como una retribución análoga a los métodos de la justicia terrenal. Ahora bien; aunque la primera víctima sea el propio malhechor, Hesíodo establece un nexo entre cualesquiera injusticia y el bienestar de la sociedad humana como tal, pues muchas veces —dice— toda una ciudad se resiente de los desafueros de uno solo (11). Hesíodo, que ha sido comparado,

---

(10) Hesíodo, *Trabajos y días*, 259 sigs.
(11) *Ibid.*, 240.

certeramente, con los profetas hebraicos, desplegaba así su visión de una ciudad justa y una ciudad injusta, floreciente una y bendecida del cielo, herida la otra por los incesantes azotes de las desgracias que envía la divinidad (12). La justicia recibe así su lugar definitivo y dominante en el orden divino de las cosas. Pero Hesíodo la refiere también a la naturaleza del hombre. En su jerarquía de los seres, el hombre es superior a las demás criaturas, pues si Zeus ordenó que los peces y los pájaros se devoren entre sí, en estado permanente de guerra, dió al hombre el derecho, *dike*, como bien supremo de la vida (13). Ahora bien; la justicia no es en modo alguno una simple institución humana; es también el instrumento adecuado para la realización de la voluntad de Zeus en la tierra. La violación de este orden suscita una especie de compensación divina, encaminada a restablecer el estado de cosas normal.

Fué esta profunda convicción de que la justicia es el fundamento de la sociedad hu-

---

(12) *Ibid.*, 225 sigs.; 247.
(13) *Ibid.*, 276 sigs.

mana y del orden divino del universo la que hizo de Hesíodo el portavoz del mundo posthomérico. Este período fué agitado por la inquietud social y la pugna por una mejor forma de vida. Y en aquella contienda secular fué destacándose cada vez más la idea de la justicia. Es notorio que en la literatura de la época el concepto homérico del derecho, *themis* (regulación), cede gradualmente el paso a la palabra predilecta de Hesíodo, *dike,* que en un principio parece haber designado un lote, una porción. En otros términos: la tendencia general iba de una concepción autoritaria del derecho a una concepción racional que implicaba igualdad (*dike* solía definirse como «lo igual») y obligación mutua (14).

Al propio tiempo, el procedimiento de administración de la justicia se racionalizaba: la «costumbre» de las ciudades, el *nomos,* fué codificado por sabios legisladores designados por el pueblo, y de ahí vino que *nomos* sirviera para designar la forma escri-

---

(14) Véase Víctor Ehrenberg: *Die Rechtsidee im fruehen Griechentum,* Leipzig, 1921.

ta que a la costumbre se diera, surgiendo de esta manera el nuevo concepto de «ley». La revolución social, que transformó el orden feudal del primitivo mundo griego en los siglos VII y VI, se llevó a cabo al conjuro de los «slogans» *dike* y *nomos*, o también (para acentuar la igualdad de derechos de los ciudadanos) *isonomía*. Esta palabra es la que los griegos usaban antiguamente en vez de *demokratia*, que más tarde la sustituyó. El código ético de aquellos siglos vió añadirse al canon de las virtudes cívicas una virtud nueva, la *dikaiosyne*, que designaba la cualidad moral de un hombre que es «justo» y, en este sentido, posee «justicia». Con mucha frecuencia los griegos definieron esta palabra como obediencia a la ley. Es más bien la legalidad que la «justicia» de Platón la que es una condición del alma humana. Esta nueva virtud, característica de la época de las grandes codificaciones y de los grandes legisladores de Grecia, iba convirtiéndose ahora en la pauta suprema de la humana perfección. Poetas como Focílides y Teognis la presentaban como la virtud que abarca

todas las demás (15). El propio Aristóteles, en su *Etica*, le conservó este viejo sentido, además del sentido de cumplimiento de las obligaciones contractuales (16). Adivinamos aquí el advenimiento de nuevas normas de vida y conducta humanas que sustituían a las anteriores, en decadencia. Hesíodo, al describir la «edad de hierro» en que vivía, se había quejado de que Aidós y Némesis hubieran abandonado la tierra y vuelto al Olimpo (17). Estos conceptos, que en el mundo homérico representaron las normas tradicionales de la conducta humana y la responsabilidad social, volvieron a ser entronizados por el espíritu de la nueva comunidad, la *polis*, como se desprendía de sus leyes escritas y de la obediencia de los ciudadanos a esta pauta suprema.

---

(15) Sobre los orígenes del Estado legal y la virtud de *dikaiosyné*, véase mi *Paideia*, I, 102 sigs.

(16) *Et. Nicom.*, VI, 1.129 b. 17-2, 1130 b 7. Distinguía Aristóteles la justicia que significa «bondad completa» *(areté teleia)* de aquella justicia que no es más que «una parte de la bondad», la cual se relaciona con «tomar demasiado» *(pleonexia)*.

(17) *Trab. y días*, 197 sigs.

Ningún autor griego de la época ilustra mejor el nuevo *ethos* que Solón, el gran legislador ateniense, que refleja (en sus poemas) los principios de su actividad legislativa. En lo que parece ser uno de los primeros testimonios de su pensamiento, la elegía política *Nuestra Ciudad,* anterior a su actividad como arconte (594 a. C.), explica el desasosiego social de entonces y las perturbaciones que quebrantaban la paz interna de la comunidad por la violación de la justicia en que incurrieran los jefes políticos, más atentos a su personal provecho que a la consideración del bien común (18). Pero Dike no les pierde de vista —afirma—, aunque esté callada; y, efectivamente, vendrá a pedirles cuentas por sus actos. Al igual que en los poemas de Hesíodo, Dike es aquí una

(18) Solón, fragm. 3; Diehl, *Anthol. Lyr. Graece,* vol. I. Para una nueva interpretación de esta elegía y su concepto de *Dike,* véase mi ensayo *Solons Eunomie* en *Sitzungsberichte der Berl. Akad.,* 1926, págs. 69-71. Véase también el capítulo de mi *Paideia* relativo a Solón (I, pág. 138 sigs.) e Ivan M. Linforth, *Solon the Athenian,* Berkeley, 1919, que da una traducción comentada de este poema, págs. 141 sigs.

divinidad todopoderosa; omnisciente y omnividente, e independiente de la justicia humana, cuando viene a imponer su retribución al malhechor. No es posible escapar a su brazo, que alcanzará incluso a los que supieron engañar a sus jueces humanos. Todo, en eso, recuerda la fe inconmovible de Hesíodo en la justicia divina. Ahora bien; Solón no expresa esta fe como una profecía, sino como una experiencia común de la vida humana. Cierto que, como Hesíodo formula con frecuencia esta experiencia en términos religiosos, y la creencia firme en un orden universal justo, protegido por un poder divino, informa todos sus escritos y dichos. Pero Solón está lejos del ingenuo realismo de la fe religiosa de Hesíodo. Hesíodo enumera, entre los castigos que la divinidad envía a su ciudad injusta, tormentas e inundaciones, malas cosechas, abortos, incendios, guerras, pérdidas de naves y cargamentos en alta mar, viendo, por el contrario, en sus opuestos, bendiciones del cielo en premio a la ciudad justa. Solón, por su parte, ve el brazo vindicativo de la Justicia en todas las variedades del mal *social*

que azotan una comunidad: inquietud política, lucha de partidos, tumultos, conjuras, derramamiento de sangre, guerra civil. En cambio, las recompensas con que favorece a la ciudad justa son la concordia, la paz, la prosperidad, el buen orden, etc. En otros términos: su Justicia informa el organismo político desde dentro; es un principio inherente al propio orden social (19). Como la vida física del cuerpo, la vida social reacciona con trastornos y dolencias graves cuando se viola su armonía. Hay en la concepción solónica de la justicia la nueva conciencia de una conexión necesaria de causa y efecto entre fenómenos sociales, que corresponde a la causalidad en los fenómenos cósmicos, que en tiempos de Solón descubrieron los filósofos jónicos de la naturaleza. La justicia, en la acepción de Solón, es la salud de la comunidad (20). Cabe pre-

---

(19) Véase *Solons Eunomie,* op. cit., y *Paideia,* I, págs. 139.

(20) Solón llama *élkos* a la injusticia y sus efectos (fragm. 3, 17), siendo ésta una palabra que en el lenguaje médico griego significa «herida» o también «enfermedad».

guntarse si esta concepción se compaginaba plenamente con el derecho positivo de su tiempo, que aun seguía la autoridad de la tradición; pues se trataba esencialmente de una concepción racional y filosófica de la justicia, y como tal plasmó en toda la obra de Solón como legislador; y el resultado de su obra fué una revolución, aunque pacífica, de las formas del derecho entonces existentes, en consonancia con su ideal del orden social verdadero. La concepción solónica de la justicia distaba mucho de una mera obediencia formal a la ley (21). Antes bien, quiso el reformador restablecer una plena armonía entre la ley escrita y lo que a su razón se le presentaba como el orden natural y lógico de las cosas, que él llamó *eunomia* (22).

Hemos seguido el desenvolvimiento del concepto griego de la justicia desde Homero hasta Solón, y esta breve ojeada ha llamado nuestra atención sobre un rasgo que,

---

(21) Véase infra.

(22) Para la alabanza de la *eunomia* por Solón con acento de himno, véase fragm. 3, 32-9. Véase también *Solons Eunomie*, págs. 82 sigs.

según comprobaremos, es esencial al pensamiento jurídico griego en todas sus fases: el nexo que une la justicia y el derecho con la naturaleza de la realidad. Vémoslo expresado, primero, en términos religiosos, que asocian la justicia humana al gobierno divino del mundo y a la voluntad de Zeus, la suprema sabiduría. Gradualmente se abre paso un concepto más racional de la justicia y su importancia fundamental para la vida humana; pero la terminología religiosa pervive aún en un pensador jurídico como Solón, porque necesita estas categorías al objeto de subrayar la estrecha relación que une la justicia a la naturaleza de la realidad. Su *dike*, en efecto, no es sino una forma más racionalizada de aquella primitiva idea griega de la justicia, en armonía con el mismo orden divino del mundo (23). De esta suerte estamos preparados para acercarnos al concepto de justicia que manejaron los pri-

(23) Para Solón, Dike y Eunomía son divinidades; es decir, que son poderes divinos inherentes a la realidad misma de las cosas. Sería un error interpretarlas como meras personificaciones poéticas de ideas abstractas.

meros filósofos de Grecia, los llamados filósofos de la naturaleza de la escuela de Mileto, a cuya época, con Solón, hemos llegado. Esos pensadores no se ocupan de la vida y la sociedad humanas. sino del mundo exterior y el incesante proceso del ser y el dejar de ser que informa su vida, que ellos denominaron *physis* o *génesis* y nosotros solemos designar como «naturaleza» (en el sentido de origen). Y corrientemente se les atribuye el descubrimiento de ideas como la del primer principio, el movimiento eterno y el concepto de una ley y un orden que rigen este proceso.

Este es el punto en que el pensamiento jurídico contemporáneo irrumpe en la más temprana especulación filosófica. La observación de la estricta regularidad que rige el incesante cambio de los fenómenos naturales y los somete a un cierto orden causal, incitó a aquellos primeros pensadores a trasladar el concepto más importante de su tiempo, el concepto de *dike*, del mundo social humano al mundo en general, y a usar de él como clave para su nueva interpretación racional de la naturaleza. Entendieron, pues,

la sucesión invariable de causa y efecto, a cuya observación se habían consagrado como una especie de retribución o compensación impuesta a todo cuanto existe por una justicia suprema inherente a la naturaleza misma. Anaximandro de Mileto, en el único fragmento conservado, y muy discutido, de su libro *Sobre la naturaleza*, escribió que esta justicia se realiza en el incesante proceso del ser y el dejar de ser, mediante el cual todas las cosas individuales se pagan unas a otras una pena y compensación con arreglo a la ordenación del tiempo (24). Es evidente que Anaximandro concibe el tiempo a la manera de un juez que impone su veredicto a las partes en litigio ante un tribunal de justicia. Ello nos recuerda a Solón cuando dice que *dike* llega «a su hora», más pronto o más tarde, y cuando en una ocasión

---

(24) Anaximandro, 9, H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, I. Para la interpretación de este fragmento véase mi *Paideia*, I, págs. 157 sigs. Se encontrará una discusión exhaustiva de las distintas interpretaciones dadas a esta frase en Rodolfo Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bolonia, 1936, páginas 3-85. Mondolfo acepta, con algunas modificaciones, mi interpretación de Anaximandro.

hace explícitamente del tiempo *(cronos)* el juez último de toda humana acción. Pero si la *dike* de Solón es el orden que sustenta el mundo *humano*, la *dike* de Anaximandro es el orden *eterno* que rige el universo todo. Común a ambos es la concepción de la *dike* como principio objetivo inherente a la naturaleza divina de las cosas, al mundo social humano no menos que al universo en su totalidad. Lo que ellos tenían en su mente no era sólo la estricta regularidad de la causación que llamamos ley natural, aunque a menudo se aplique a su hazaña intelectual estos términos modernos, sino que también descubrían en la vida del universo una *norma* suprema a la que estimaban se hallaba sometido. La idea de justicia *(dike)* era el único concepto que se les ofrecía para este fin, por ser la norma más alta en el mundo humano, y no existir nada que eludiera su regulación. La *dike* de Anaximandro da sentido y orden al universo, redimiéndole del caos.

Un mundo así «justificado» podía ser designado también correctamente con otro procedente del ámbito del orden social: *cosmos*.

Esta palabra aparece por vez primera en los filósofos de Jonia; pero al dar este paso y extender el imperio de la *dike* al conjunto de la realidad, pusieron claramente de manifiesto la índole del pensamiento jurídico griego, haciendo ver que se fundaba en la conexión de la justicia y el ser. La autoridad de la justicia parecía depender de esta referencia al ser. Fácil sería oscurecer este hecho, explicando la *dike* cósmica de Anaximandro a tenor de la psicología moderna, como una proyección de la ley humana a la naturaleza. Pero el hecho es que los griegos hicieron derivar siempre los principios de la vida humana de los principios del cosmos, eternamente válidos (25).

---

(25) Este problema se expone sistemáticamente en mi *Paideia,* que ofrece muchos ejemplos de esta inalterable relación entre la ley y el cosmos. Hasta los Padres de la Iglesia siguieron esta línea de pensamiento, pues aunque la religión cristiana refería los mandamientos de la ley a la voluntad de Dios como a su fuente, los Padres mostraban, a la manera griega clásica, que concordaban plenamente con los principios del cosmos. Ejemplo característico de ello es la prueba que da San Agustín *(Civ., Dei,* XIX) de que el ideal social de la concordia y la paz es también el principio del que depende la

Sería de desear, aunque no resulte posible en el presente trabajo, ilustrar estas observaciones con el rico material que ofrece la literatura de los siglos posteriores, cuyo carácter fragmentario no le impide hacernos ver la creciente influencia de la idea de justicia en todos los aspectos del pensamiento griego. Si nos atenemos a la ciencia de la medicina (cuyo avance era rápido) tal como plasmó en los libros de la colección hipocrática, vemos de qué manera, términos y analogías de la vida jurídica desempeñan un papel importante en la explicación de fenómenos naturales. Así como Anaximandro había interpretado el proceso natural del ser y el dejar de ser como una penalidad que las cosas individuales se debían entre sí, así también los médicos jónicos que escribieron los libros hipocráticos hablaban de las causas de la enfermedad y de su tratamiento en términos de retribución. Conceptos como *timorein, boethein* y otros semejantes, frecuentes en la ter-

existencia de la naturaleza. Acerca del origen estoico de sus argumentos, véase el libro de mi discípulo y amigo Herald Fuchs, *Augustin der antike Friedensgedanke,* en *Neue Philol. Untersuchungen,* publ. por W. Jaeger, vol. III.

minología médica, fueron tomados del ámbito jurídico.

En consecuencia, la salud se describe como el equilibrio de varios elementos o humores del cuerpo (26). Lo cual constituye una evidente aplicación del concepto de justicia, que los griegos definían generalmente como lo igual (*ison*). La causa de la enfermedad es una perturbación de aquella relación y el dominio de uno de los elementos sobre los demás. La esencia de todo mal en el mundo social es la tendencia al exceso (*pleonexía*, literalmente «tomar más y más»). Los médicos griegos atribuían todas las anormalidades físicas a la misma causa. En otras palabras: trasladaron las concepciones generales de los primeros filósofos de la naturaleza a la práctica de la medicina, descubriendo que la misma justicia erigida por los filósofos en principio del cosmos gobierna la vida orgánica del cuerpo humano («naturaleza del hombre»). El orden ideal de los elementos que la medicina llama salud es la recta armo-

(26) Véase el capítulo de mi *Paideia* relativo a la medicina griega, III, página 20; *ibid.*, pág. 293, nota 11, etc.

nía o mixtura (*krasis*) de los opuestos comprendidos en el cuerpo.

Este concepto, de gran importancia para todo el pensamiento médico griego, va estrechamente unido a la idea de que los trastornos y las dolencias resultan de la dominación unilateral de un elemento demasiado poderoso sobre los demás (27). Cuando más tarde esta idea médica fué trasladada al ámbito jurídico y político, el resultado fué la teoría de la «constitución mixta» como forma ideal de la vida política (28). Esta recíproca fecundación del pensamiento jurídico por el estudio filosófico y médico de la naturaleza, y de éste por aquél, es uno de los fenómenos más interesantes de la historia del espíritu griego. El pensamiento griego descansa en el supuesto de que la justicia es la clave que conduce a la naturaleza misma de

---

(27) Véase op., cit., pág. 20, con las notas 48 y 49. El concepto de *krusis* aparece reiteradamente en los escritores médicos. Los testimonios más importantes son Almeón, fragm. 4; Diels y el autor *De vetere medicina*.

(28) El autor está preparando un estudio detallado de esta teoría y su historia en el pensamiento político de la Antigüedad.

las cosas. Pero lo es en los dos sentidos, y por eso trataron también los griegos de saber lo que es justo y saludable en el sentido social partiendo de la observación de la salud y la enfermedad, la normalidad y la anormalidad en la vida de la naturaleza (29).

Mas tenemos que volver a la filosofía misma, que después de sus gloriosos comienzos en la escuela de Mileto alcanzó cumbres todavía más altas con Parménides y Heráclito. Las historias de la filosofía inspiradas por la tradición contraponen Parménides y Heráclito como el pensador del ser puro y el teórico del eterno flujo. Pero el hecho es que ambos desarrollaron, aunque de manera señaladamente distinta, el tema original de la justicia *(dike)* como principio supremo del universo. Parménides acometió el enigma del mundo mediante su rígido análisis lógico del concepto del ser. El Ser excluye el No-ser, y por eso en sentido estricto no admite cambio, movimiento, pluralidad de existencia, es decir, to-

---

(29) Ejemplos de ello son el discurso del médico Eriximaco en el *Banquete* de Platón, y la definición platónica de la justicia como salud del alma, en *República*, 444 c.

do lo que la filosofía natural y el sentido común habían dado por supuesto. Parménides dió expresión a esta idea de la manera siguiente: Dike no afloja su presión sobre el ser y jamás le permite escaparse de sus cadenas, de suerte que pueda llegar a ser o dejar de ser (30). En otras palabras: la necesidad de permanecer inmutable que él veía implicada en el concepto de verdadero ser, adoptó en su espíritu la forma de Dike, deidad severa e inflexible, cuya naturaleza simboliza las cadenas en las que coge a su víctima. Es la ley del verdadero ser, podríamos decir, de quedar para siempre excluído de su propia negación. Y las diosas que en el proemio de la epopeya filosófica de Parménides le guían por el sendero que conduce a las puertas de la Verdad, se llaman Themis y Dike, pues

---

(30) H. Diels, *Fragmente del Vorsokratiker*, I, Parm., fragm. 8, 11, tradujo este párrafo de otra manera: «Drum hat die Gerechtigkeit Werden und Vergehen nicht aus ihren Banden freigegeben», es decir, que toma los infinitivos *genesthai y óllusthai* como objeto de *ananké*. Pero por lo que antecede *(auto = ser)*, hemos de añadir *to on: Dike* no le deja (al ser) que sea o deje de ser. Véase fragmento 7.

la verdad que le revelan es el conocimiento del ser (31).

Análogamente hallamos el concepto de la justicia referido a la realidad de las cosas en Heráclito. «Si el sol se desviase de su órbita, las Erinias, mensajeras de la Justicia, sabrían encontrarle», siendo aquí la justicia, como en Anaximandro, la ley del universo (32). La ley era para Heráclito la expresión más alta del imperio de la razón en la vida humana, como se deduce de otro de sus aforismos: «El pueblo luche por su ley como por sus muros» (33). La salvación de la ciudad depende de que las leyes se mantengan incólumes. La ley es la muralla espiritual que protege la vida de una comunidad, y no puede ser salvaguardada con la simple defensa de las murallas de piedra que rodean la ciudad si al mismo tiempo se derrumban las leyes que sustentan su estructura interna.

---

(31) Parm., fragm. 1, 28, Diels.

(32) Heráclito, fragm. 94, Diels. Heráclito vuelve a mencionar a Dike en los fragmentos 23, 28 y 80. A ella se debe el que, finalmente, la verdad prevalezca sobre la falsedad.

(33) Heráclito, fragm. 44, Diels.



La ley es el fundamento invisible sobre el que descansan los miembros de una comunidad. Ella les hace fuertes, por cuanto forja, con indíviduos de suyo débiles, una *polis* unificada. Pero lo mismo ocurre, según Heráclito, en el universo todo. Una ley que todo lo abarca informa el mundo, superior a toda ley de origen humano, y las leyes de todos los Estados de la tierra reciben su validez de esa ley divina (34). Heráclito, pues, no sólo concibió el principio del universo como una ley o una justicia de índole cósmica, a la manera de Anaximandro, sino que conectó, además, directamente la ley humana y la vida del hombre en comunidad con aquel orden divino. Ello implicaba que todo ser individual desempeña su papel en el mundo, como todo ciudadano de una *polis* griega desempeña el suyo en la vida constitucional de su comunidad. A través de esta función comunitaria participa el individuo de la razón, en el orden social como en el cósmico. La razón es lo que a todos los hombres es común; que ésta es, según He-

---

(34) Heráclito, fragm. 114, Diels.

ráclito, la naturaleza de la razón, «aun cuando muchos parecen obrar como si cada cual tuviera una razón privada» (35).

El trasfondo histórico de todo este pensamiento acerca de la ley y la justicia en los comienzos de la literatura griega fué el advenimiento del nuevo Estado-ciudad, la *polis* que adquirió su forma característica en los siglos VII y VI y culminó en la democracia ateniense del siglo V. La pugna por un orden social nuevo que sustituyera a la vieja sociedad aristocrática fué descrita en vívidos términos por autores contemporáneos, como Solón y Teognis. Cierto que vieron la gran revolución de su tiempo desde puntos de vista opuestos, ya que Solón fué el defensor del pueblo, mientras que Teognis representaba a la antigua clase privilegiada que acababa de ser despojada de su poderío hereditario. Pero la clase dominante desposeída coincidía con el pueblo en la invocación del derecho y la justicia, por cuanto el establecimiento de un orden legal inconmovible

(35) Heráclito, fragm. 2. Acerca del *logos* como «aquello que tenemos en común», véase *Paideia*, I, pág. 180.

constituía su única esperanza de sobrevivir. La ley era el puerto en el que ambos partidos podían echar anclas seguras en la tormenta que a los dos amenazaba, y al final quedaron fundidos en los fuertes lazos del nuevo derecho, por cuya codificación y humanización había luchado durante siglos la masa del pueblo. Esta evolución significaba, en efecto, que la comunidad de la *polis* se fundaba de nuevo. *Nomos* fué su rey, como dijo Píndaro (36) en un verso famoso, citado por muchas generaciones posteriores, que se vanagloriaron de su *isonomía* como de la hazaña cumbre de la cultura griega.

En toda literatura griega encontramos innumerables reflejos de la alta estimación que griegos de los más diversos matices políticos sentían por la *polis*, su forma característica de Estado. La actitud de la mentalidad moderna frente a esta valoración griega del Estado, que es indiscutible como hecho histórico, ha variado mucho, desde la admiración de Hegel hasta la crítica amarga del ideal de la antigua *polis* por Jacobo Burckhardt. La

---

(36) Píndaro, fragm. 169, Schroeder.

discusión de este problema se ha inspirado más de una vez en el apasionamiento político antes que en una comprensión histórica objetiva. No pretendemos hacernos cargo aquí de la cuestión; mas conviene no olvidar, a este respecto, que la *polis* debía su lugar preeminente en la nación griega, y especialmente en la democracia ateniense, al hecho de que el Estado se confundía con el orden legal por el que el pueblo griego había luchado durante siglos. Cuando hoy hablamos de democracia pensamos, en primer lugar, en las libertades que garantiza a sus ciudadanos. En la edad heroica de la democracia ateniense, después de la expulsión de los tiranos, los ciudadanos veían su ideal supremo en la *isonomía,* en un orden social fundado en la igualdad ante la ley (37). Y era la *polis* la que representaba este principio y protegía la libertad del individuo frente a poderosos

(37) En la oración fúnebre de Pericles (Tucídides, II, 37, 1) se dice de la democracia ateniense que se funda en la igualdad ante la ley. Es ésta, claramente, la definición de *isonomía* adoptada por Tucídides, y no significa igual distribución de la propiedad, como creía Hirzel.

grupos de presión. Cuando traducimos la palabra griega *polis* por el término moderno «Estado», que se remonta al concepto romano tardío de *status* (38), conviene recordar que la *polis* griega no implica un orden impuesto mecánicamente por la autoridad estatal en el sentido moderno. La ley en que descansaba no era un simple decreto, sino el *nomos*, que originariamente significaba el conjunto de lo que todos respetaban como costumbre viviente acerca de lo que es justo o injusto (39). Esta fué la norma que se consignó en las codificaciones más antiguas, siendo modificada gradualmente por vía del común acuerdo acerca de los cambios que la recta razón parecía aconsejar. Cuando en la época de las guerras con Persia el poeta Simónides escribía que «la *polis* enseña al hombre», tenía presente que la ciudad, en

---

(38) J. Svennung: *Orosiana*, Uppsala, 1922, páginas 127 sigs.

(39) *Nomos* en este sentido original equivale a *ta nomithomena*, la costumbre no escrita. En tiempos de Dracón y Solón el concepto de «ley» se expresaba con la palabra *thesmos*, que más tarde fué sustuída por *nomos* cuando ésta vino a significar la ley escrita.

cuanto orden legal, es el molde de la virtud de todo verdadero ciudadano. Observó Montesquieu que la democracia antigua descansaba en la virtud (40). La «virtud cívica» fué, de hecho, el problema de los problemas para los antiguos atenienses del período clásico, y la definición que de este concepto suele darse es «estar educado en el espíritu de las leyes» (41).

Esquilo, el poeta representativo de Atenas cuando la joven democracia sostuvo la dura prueba de la invasión persa, da testimonio de esta elevada idea de la *polis* en su obra última y maestra, la *Orestíada*. En las *Euménidas*, que cierran la trilogía, ofreció Esquilo una nueva solución del trágico dilema encarnado en la figura de su héroe. Orestes fué empujado a dar muerte a su propia madre para vengar la sangre de su padre, muerto por su esposa y el amante de

---

(40) Montesquieu, *Esprit des lois*, libro III, capítulo 5.º: «Les principes de la démocratie».

(41) No es preciso citar ejemplos de esta frase, que aparece repetidamente en Platón, Aristóteles y otros autores que se ocupan de problemas políticos y de educación.

ésta. No había para el individuo escapatoria que le librara de la lógica horrible de un deber que, bajo el imperio del viejo sistema feudal y su derecho penal, le imponían los mismos dioses, pues los clanes estaban unidos por vínculos de sangre, y el consanguíneo más próximo tenía a su cargo la vindicta y la persecución del homicida. El deber que así imponía la ley del talión sumió a Orestes en un conflicto insoluble. Las Furias de su madre persiguiéronle hasta Atenas, hasta el tribunal supremo del Areópago, al cual recurriera en su calidad de forastero en demanda de auxilio. Pero el Areópago redimió esta víctima inocente de una justicia criminal primitiva: derribó su veredicto el viejo principio de retribución, y al absolver a Orestes suprimió la institución de la venganza de la sangre. Por ejemplos como éste podremos llegar a comprender mejor lo que la nueva legalidad de la *polis* significa para la libertad y la seguridad del individuo, cuando vino a sustituir a la sociedad anárquica de los viejos clanes. Generaciones posteriores escucharon con actitud reverencial las austeras advertencias de Esquilo en las *Euménidas*

(42), incitando a que se mantuviera siempre vivo en el corazón de los ciudadanos el temor a la ley y a su majestad, pues sólo él les haría capaces de seguir el derrotero medio entre los extremos de la tiranía y la anarquía que amenazaban destruir la libertad de la comunidad como la del individuo.

Este último mensaje de un sabio anciano a su pueblo, que entonces emprendía una grande, aunque peligrosa carrera histórica, reaparece ante nosotros variado y amplificado en el famoso segundo coro de la *Antígona* de Sófocles (43), tragedia del conflicto entre la autoridad del Estado y la ley no escrita de una tradición religiosa antigua y venerable. La filosofía humanística de Sófocles es testimonio del orgullo y el entusiasmo del espíritu ateniense durante el período clásico de su cultura y su predominio político. En este coro, que ensalza la grandeza del hombre, nos presenta el poeta un cuadro completo de las hazañas del hombre. Exalta el triunfo de la civilización, que se impone

---

(42) Esq. *Eumén.*, 690-702.
(43) Sóf., *Antígona*, 332 sigs.

tras victoriosas luchas con las tinieblas de las edades primitivas, y trae consigo la sumisión de la naturaleza a las reglas de la razón creadora. Vemos cómo el hombre aprende gradualmente a protegerse contra las fuerzas elementales de la naturaleza y a domesticar a los animales para ponerlos al servicio de sus fines; cómo desarrolla el lenguaje y el pensamiento, y, finalmente, se yergue constructor de ciudades y fundador de Estados. Pero los admirables inventos técnicos de que el hombre evidentemente se jactaba entonces, como sigue haciendo hoy, no bastan por sí solos para asegurar fundamentos duraderos a la vida humana sin el principio de la ley, que establece un orden social permanente. La obediencia a esta norma de conducta es lo que coloca al hombre en la cúspide de la vida política civilizada *(ypsípolis)*, y, en cambio, es abolida *(apolis)* cuando viola la ley del país o los mandamientos de los dioses, o sea que se coloca a sí mismo fuera de la comunidad en cuyo seno vive.

Una concepción similar se ofrece a nosotros en el *Protágoras*, de Platón. El fa-

moso sofista, que dió su nombre al diálogo, cuenta en él a un auditorio ateniense un mito encantador acerca de los orígenes de la humana cultura (44). En sus rasgos principales, su historia concuerda con Sófocles, hasta el punto de que es difícil pensar que no hubo entre ambos eslabón alguno de unión. Protágoras, en el diálogo platónico, atribuye los comienzos de la civilización a la obra del titán Prometeo. Como figura mítica, Prometeo pertenecía al estado de cosas que precedió al actual orden olímpico del mundo. Lo mismo cabe decir de su hermano Epimeteo, a quien los dioses olímpicos asignaron la tarea de configurar la naturaleza de los animales y del hombre y proveerles de la manera más adecuada para su supervivencia. Mas, terminado que hubo su labor, resultó que había dedicado a los animales la mayor parte de que disponía, por lo que el hombre carecía de muchas de sus fuerzas naturales. Entonces vino Prometeo en su auxilio; robó el fuego de la fragua de Hefaistos en el Olimpo y se lo dió al hombre para

(44) Platón, *Protágoras,* 320 d sigs.

ayudarle a crear la civilización, al objeto de compensar la insuficiencia de sus dotes naturales. Pero la civilización que el hombre prometeico podía producir, sometiendo a su señorío las fuerzas elementales de la naturaleza, era una civilización meramente técnica. De ahí que degenerara en violencia y destrucciones, y la humanidad pareció a punto de perecer miserablemente por obra de sus propios inventos (45). El ingenio humano era incapaz de hallar una vía que le permitiera salir de esta situación; pero Zeus, deseoso de preservar al hombre para una misión más alta, le envió un don que le salvaría de la autodestrucción: el don de la ley y la justicia. Y no lo mprimió en el espíritu de algunos individuos, como ocurriera con el talento para los inventos técnicos, sino en el corazón de todo ser humano. La humanidad debe las bendiciones de la vida en comunidad, la paz, el orden y la seguridad única y exclusivamente a este don de

(45) Según «Protágoras» (Platón op. cit. 325b) los hombres se causaban unos a otros daño cuando intentaban congregarse en ciudades, porque aún no poseían, como ahora, ni ley ni arte de la política.

Zeus, no a los especialistas e inventores, cuyas habilidades admiramos sobre todo. En último término, sus hazañas se volverán siempre como armas contra su propio creador si no se subordinan al principio supremo de la justicia y a un uso recto para el bien común de todos.

La afirmación de Protágoras de que el germen de la justicia fué colocado por los dioses en el alma del hombre, hace que su teoría sea compatible con un concepto de la ley que encontramos formulado en uno de los discursos forenses conservados bajo el nombre de Demóstenes, aunque no parezca que sea suyo. Se trata del primer discurso *Contra Aristogitón* (46). El orador, que evidentemente es un contemporáneo de Demóstenes, contrapone entre sí la naturaleza y la ley. La naturaleza *(physis)* carece de orden *(atáctos)*, mientras que la ley *(nomos)* se basa cabalmente en este principio. Según este punto de vista, la ley no sigue a la naturaleza, ni tiene analogía alguna en ella, sino que es el hombre el que la impone a la

---

(46) Pseudo-Demóstenes, *c. Aristog.*, I, 15 sigs.

naturaleza. Como Protágoras, el autor llama al *nomos* un don de los dioses, sin que ello, no obstante, le impida definir la ley como obra de hombres sabios, aceptada por todos en la forma de un contrato común. Es probable que Protágoras se imaginaba de la misma manera el origen del derecho. Porque si bien veía en él un don de Zeus que Hermes trae a los hombres y coloca en el interior de cada uno de ellos, creía evidentemente que la ley la hacen los hombres. El origen divino de la ley se mantiene, en su teoría, por cuanto hacía derivar la ley de la naturaleza humana, que había sido dotada por Zeus del sentido de la justicia. Cabe recordar que Protágoras justificaba de idéntica manera la religión, diciendo que era el producto de la naturaleza humana, pero que él no trataba de probar su verdad objetiva. Para los sofistas, la ley (como religión) era algo específicamente humano. Al crear la ley y el Estado, el hombre se emancipa de la naturaleza y triunfa sobre el imperio del caos.

No ha llegado a nosotros el famoso libro en el que Protágoras expuso, a la manera

del siglo XVIII, su teoría de los orígenes de la cultura (47). Ahora bien, Sófocles parecía conocerlo, cuando escribió su *Antígona*, y Platón tomó de él, con poética libertad, el derecho a introducir al sofista Protágoras en su diálogo, presentándolo como el gran filósofo de la cultura que ponía la ley en el centro de su esquema de civilización. Platón escogió esta ficción al objeto de ilustrar el carácter del moderno Estado democrático mediante las teorías de uno de sus exponentes más representativos. Su Protágoras muestra cómo toda la vida del Estado y sus ciudadanos, su educación y su cultura, están subordinados a esta idea central. La ley de la *polis* es el verdadero pedagogo de sus ciudadanos, dice Protágoras; es una escuela para los adultos; les enseña, como el maestro enseña a sus alumnos, a «escribir sin salirse de la línea» (48). Este respeto de las leyes es lo que Pericles, según la *Historia* de Tucídides, ensalzó en su oración

---

(47) Diógenes Laercio, IX, 55, incluye una obra sobre este tema de Protágoras, hoy perdida, *katastasesos*.

(48) Platón, *Protágoras*, 326 c-d.

fúnebre (49), monumento erigido al espíritu del Estado ateniense del siglo v. Platón evocaba el recuerdo de Protágoras como campeón de esta idea del Estado y la cultura, porque encontraba más fácil hacernos comprender desde este punto de vista la importancia vital del problema de Sócrates: la cuestión de lo que realmente sea la justicia.

Esta cuestión filosófica es la raíz del pensamiento de Platón, no sólo en el *Protágoras*, sino también en el *Gorgias*, y con ella se inicia la *República*. A este mismo problema y a su solución práctica está dedicada su última obra y la más extensa, *Las leyes*. La filosofía de Platón no es, como tantos otros sistemas, simple producto de una síntesis abstracta de dos o más filosofías anteriores, según entendieron algunos. Antes bien, procede directamente de aquella gran tradición del pensamiento jurídico que había plasmado en la primitiva literatura griega y sobre todo en la herencia política del Estado-ciudad griego que hemos esbo-

(49) Tucídides, II. 37, 3.

zado. Pero Platón pone al descubierto un aspecto de la situación legal griega de su tiempo, cuya diferencia respecto de la anterior es alarmante. Escribió en una época en que la *polis* había rebasado el cénit de su recorrido histórico y su poder declinaba. Y paralelamente al colapso del imperio ático en la guerra del Peloponeso, se había desarrollado una crisis interna de la autoridad moral del Estado y el derecho, que hacía difícil emprender la urgente tarea de su reconstrucción espiritual (50). Veía Platón que la ambigüedad de que venía sufriendo la vida de la comunidad estaba implícita en la concepción misma de la ley que entonces imperaba. A pesar de las muchas alabanzas que los sofistas y poetas de la época y la generalidad de los políticos habían tributado a este principio, se había producido una tendencia cada vez más acusada a socavar su validez, formalizándola y convirtiéndola en mera convención relativa a los grupos distintos de hombres. Acaso tal interpretación de la naturaleza de la ley fuera sugerida por

---

(50) Véase *Paideia,* I, el capítulo sobre los sofistas, págs. 318 sigs.

el procedimiento externo que los Estados de entonces seguían para hacer las leyes. La ley parecía variar constantemente y depender de las mayorías cambiantes, cuyos puntos de vista diferían. La expansión del horizonte geográfico e histórico en el siglo v había revelado una gran variedad de culturas humanas y de sistemas políticos, y una variedad correspondiente de pautas legales, que parecían indicar la relatividad de la ley.

Pero el cambio de actitud ante la ley era también producto de una diferencia en la concepción de la relación entre la ley y la naturaleza de la realidad. El período anterior se inclinaba a pensar que el intento mismo de erigir un orden legal en este mundo implicaba la creencia de que la naturaleza del universo y el orden legal son compatibles, y que la realidad misma ha de interpretarse como un orden racional que constituye su existencia. Vimos ya que esta convicción había inspirado la fe en la ley y la justicia, expresada por todos los antiguos poetas y filósofos de Grecia. Ahora bien, la tendencia general, en tiempos de Platón, era de sentido opuesto. El antiguo aspecto geomé-

trico del «cosmos» daba paso, cada vez más decididamente, a la moderna visión biológica de una «lucha por la vida» en la que estaban empeñadas todas las criaturas. Los hombres no creían ya, con Hesíodo, que si Zeus había decretado que los animales se comieran unos a otros, hubiera dado al hombre la *dike* como bien supremo de su vida (51). La experiencia de las luchas políticas y económicas de la época parecía demostrar que la misma brutalidad rige entre los hombres como entre los animales, aun cuando los hombres pretendan hacer lo que hacen en aras de la justicia. La ley trataba de limitar esta «guerra de todos contra todos» en el Estado, reduciéndola a una rivalidad ordenada. Pero en la perspectiva naturalista y desilusionada de la nueva edad, la guerra se daba lo mismo en el seno de la sociedad humana que fuera de ella. Se veía cada vez más en la ley una limitación arbitraria impuesta a la naturaleza humana, que, de poder seguir su propio camino, elegiría lo que place antes que lo que prescriben ideales convencionales. De-

(51) Véase *supra*.

trás de las convenciones de la ley estatal de origen humano asoma siempre la «ley de la naturaleza», con su principio de que la fuerza hace el derecho y los sofistas y estadistas de fines del siglo v estaban dispuestos a reconocerlo en la práctica, aunque sus teorías tributasen un homenaje verbal al ideal de la justicia. La ley misma comenzó ahora a presentarse bajo una luz equívoca. No era más que la expresión del interés de los más fuertes, que de toda evidencia imponían su voluntad a los débiles. De ahí que las leyes *tengan que* ser distintas en lugares y tiempos distintos. La ley parece así convertirse en una simple función del poder. Esto es lo que enseñaban los sofistas, por lo menos los más cínicos y valientes, el Caliclés y el Trasímaco que Platón retratara en el *Gorgias* y en la *República* (52). Ahora bien, ellos se limitaban a traducir a su lenguaje académico lo que políticos y estadistas, en la Historia de Tucídides, llevaban a cabo y afirmaban

---

(52) Platón, *Gorgias*, 483 b sigs.; *República*, 338 d sigs.

ser el derecho del más fuerte (53). Uno y otro representan el espíritu de dos caras de la edad imperialista.

El historiador del espíritu griego que sigue su evolución a través de sus diversas formas, logra finalmente percibir su unidad esencial por debajo de sus fases diversas y aparentemente opuestas. Vemos confirmarse esta regla en el período de la disolución gradual de la vieja fe griega en el derecho. Incluso entonces, la conexión estricta entre el *nomos* y la naturaleza del *cosmos* no se puso en cuestión de manera absoluta y algunos de los críticos más audaces de la autoridad del derecho positivo, como el Caliclés de Platón, sostuvieron su teoría de un derecho del más fuerte, arguyendo que éste era una ley universal de la naturaleza, a cuya regla no podía el hombre hacer excepción (54). Por el contrario, los que deseaban apoyar, frente a esta herejía, el concepto tradicional del derecho como igualdad *(isotés)*, tenían que demos-

(53) Véase el discurso del embajador ateniense en Esparta (I, 75, 2) y el diálogo entre los atenienses y los melios (v, 84-116).

(54) Platón, *Gorgias*, 483 d.

trar, por su parte, que el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza era el principio que regía el universo. Para ellos el mundo era una gran democracia en la que los contrarios, como el verano y el invierno, el día y la noche, etc., recibían una porción igual. Esta idea se expresa en *Las Fenicias* de Eurípides, en el discurso de Jocasta (543 ss.), madre del rey de Tebas, Eteocles. Jocasta defiende la definición de la justicia como igualdad frente a su hijo, que con frenesí tiránico se declara dispuesto a cometer inclu so actos criminales si su poder y su gobier no estuviesen en juego. El argumento de Jocasta debe, sin duda, su fórmula a alguno de los sofistas que tomaron la defensa del orden democrático vigente y recusaron la teoría revolucionaria de Caliclés y Trasímaco, según la cual incluso las leyes de los Estados existentes no eran sino la expresión del interés del grupo más fuerte, por lo que resultaba correcto afirmar que la fuerza hace el derecho. Platón dió relieve a este punto de vista en el *Gorgias* y la *República;* pero también parecía conocer el otro, que afirmaba que la igualdad gobierna al universo y

sólo ella lo convierte en un *cosmos*. En el *Gorgias* Platón hace suya la idea, reprendiendo a los abogados del puro poder por su incapacidad para percatarse de la naturaleza geométrica del universo (55).

Pero es característico de la edad de los sofistas el que junto a esta argumentación antigua aparezca la tendencia nueva a hacer hincapié en el carácter humano del derecho y contraponerlo a la falta de orden en la naturaleza. Los sofistas destacaban el valor social del derecho de preferencia a su armonía objetiva con la naturaleza del ser. En general, eran escépticos en cuanto a la posibilidad de conocer las leyes del *cosmos* (en el sentido de los presocráticos). Por otra parte, la necesidad de un orden legal para que la vida humana pueda subsistir era obvia, y se convirtió en experiencia común, principalmente en los años de la guerra del Peloponeso,

---

(55) Ibid., 508 a. En este párrafo tiene Platón perfecta conciencia de que el pensamiento griego establecía un nexo entre la justicia y la naturaleza del universo, por cuya razón —dice— éste se llamaba *cosmos*. «La igualdad geométrica *(isotes geometriké)* tiene un gran poder entre los dioses y los hombres.»

que produjo un total desquiciamiento de la sociedad griega. En consecuencia, la ley era ensalzada por aquella generación como el fundamento único de la «seguridad» y el «crédito» (en todos los sentidos que la palabra tiene) en la vida pública como en la vida privada. Así, por ejemplo, el llamado Anónimo de Yámblico, un sofista que escribió a fines de la guerra del Peloponesa, fundaba su apología de la ley, altamente modernística, no en una teoría antigua o moderna de la naturaleza de la realidad, sino única y exclusivamente en su utilidad práctica (56).

El filósofo que planteó el problema de la justicia y el derecho en todas sus dimensiones y volvió a considerarlo en conexión con el conjunto del problema de la naturaleza de la realidad como tal, fué Platón. También Platón acometió la empresa haciendo un análisis de la naturaleza humana. Inició su inquisición acerca de lo que realmente sea la justicia, a la manera socrática, refiriéndola a la cuestión general de la virtud humana, de la *areté*. Pues la justicia es una parte de la

---

(56) *Anon, Iamblici, c. 7. Diels Vorsokratiker,* II.

virtud humana, que en el sentido griego significa la perfección del hombre. Platón se remontó de la pregunta: «¿Qué es la justicia?» a otra más fundamental: «¿Qué es el bien?» Pero el bien no era para Platón una simple cualidad de la acción humana o del carácter del hombre: era también el principio supremo del ser (57), y por eso la justicia, como cualquier otro aspecto de la conducta moral del hombre, enraiza en la conexión del hombre con el ser. Un individuo una comunidad política, son «justos» en la medida en que participan del ser verdadero. Más especialmente el hombre es justo si es verdaderamente hombre o, en otros términos, todo ser humano es justo si es en realidad lo que «por su naturaleza» es. Claro está que Platón no emplea la palabra «naturaleza» en la acepción sofística (58), que la contrapone a la coerción de la ley positiva y la simple convención social (naturaleza sin pulir), sino como equivalente a la norma ideal o la condición normal de cada ser. En

---

(57) Véase *República,* 511 b, lo relativo a la idea del bien como principio del universo.

(58) Véase *supra,* p.

este sentido, Platón define la justicia como la misma «naturaleza» del hombre, entendiendo por ella la perfecta armonía de los varios elementos del alma humana individual (59). La justicia que se manifiesta en la vida del Estado no es más que una forma secundaria, según Platón, de esta cualidad en el individuo. Deriva de lo que él llama justicia en sentido primario, que es la condición normal del alma humana. Muy en consonancia con ello, la justicia social es para Platón la armonía perfecta de los distintos elementos consecutivos del organismo social que llamamos Estado. No podía Platón definir como «justo, según la naturaleza», lo que concuerda sólo con los apetitos sensibles del hombre, como hacían los sofistas. Su concepto de armonía implica el imperio de la razón sobre los apetitos, en el alma individual como en el Estado. La armonía de las partes del alma, que Platón llamaba justicia, corresponde a la armonía de los elementos del cuerpo, que la medicina griega llamara salud (60).

---

(59) ***República*, 444 d.**

(60) La estricta analogía entre la naturaleza y

Platón, por consiguiente, en una época de creciente subjetivismo, restableció la idea griega tradicional de que la justicia es la expresión de la norma inherente a la naturaleza misma. Transfirió la justicia de la esfera externa de las relaciones sociales del hombre al mundo interior del alma. La justicia se convierte ahora en la ley innata del alma del hombre, en el principio de su existencia individual y social. Cuando haya sido alcanzada por cada individuo, la justicia así entendida hará superflua toda ley escrita (61). Sólo puede alcanzarse por la educación, dando a la naturaleza del hombre su forma propia. De hecho, el Platón de la *República* no resulta ser un legislador, sino un educador.

---

función de la justicia en el alma y la naturaleza y función de la salud en el cuerpo (véase la nota 59), es fundamental para la concepción platónica de la relación de la justicia con la naturaleza humana. Al formular su nueva «arte política» *(tecne),* Platón seguía la pauta de la medicina hipocrática. Para este aspecto de su método filosófico véase mi *Paideia,* II, que interpreta a Platón sobre esta base, especialmente en las páginas 129-131. Véase también *Paidea,* III, cap. I, p. 21 sigs.

(61) *República,* 425 b-e.

Su filosofía y su práctica de la *Paideia* aspiran exclusivamente a la realización de esta nueva idea de justicia: la salud perfecta del alma individual. El Estado platónico es una gigantesca abstracción pedagógica: Platón lo concebía como el marco ideal para la educación del hombre justo, que es el hombre verdadero. La justicia platónica es la verdadera libertad y felicidad del hombre, tal como Platón lo concebía. Si en la antigua forma de la *polis* griega la ley era la educadora de los ciudadanos, en la *República* de Platón la educación de los verdaderos hombres sustituye a la ley. Cabría evocar aquí la transición desde la ley del Antiguo Testamento a la religión de Jesús, el cual no vino a suprimir la ley, sino a cumplirla, pero trascendiéndola (62). El prototipo del hombre justo, según Platón, es Sócrates, el filósofo. El filósofo que fundó su vida en la razón y el conocimiento, en el conocimiento del valor más alto, es el hombre que hace voluntariamente lo que la mayoría de los

(62) Para una interpretación de la filosofía de Platón en este sentido, véase mi obra, *Paideia*, *vols.* II y III.

hombres sólo hace bajo la coerción de la ley (63).

Con este giro educativo la filosofía política de Platón trataba de realizar en su auténtico sentido el ideal de la justicia, herencia preciosa de la *polis* griega. Las generaciones anteriores habían creído en la ley escrita como en la panacea de todos los males sociales. Pero en su *República* Platón quiso demostrar que sólo la mejor educación es capaz de implantar la justicia verdadera en el alma individual, desde la cual tiene que esparcirse por toda la vida de la comunidad. El Estado ideal si es que alguna vez puede realizarse en la tierra, no puede brotar sino del «estado que hay en nosotros» (64). De ahí que el primer paso hacia su advenimiento sea una educación constructiva de la personalidad humana. De esta suerte, la historia de la idea griega de justicia había recorrido un camino que la condujo del concepto inicial de un orden legal perfecto, impuesto

---

(63) Esta era la definición del filósofo dada por Jenócrates, discípulo de Platón (frg. 3, Heinze).

(64) Platón, *República*, 591 e, 605 b, 608b. *Paideia*, II págs. 347 sigs.

a todos los hombres por la *polis,* hasta la fuente de este orden en la mente humana. La ley es la naturaleza misma de la mente (65). Y esta ley interior está en armonía con el orden del *cosmos.* Sobre estas dos columnas, la naturaleza del espíritu y el orden cósmico, descansa la idea platónica de Dios (66). Así vuelve la filosofía, al término de su jornada, al concepto de justicia que encontramos al comienzo de la historia griega, sólo que ahora en un nivel más alto de conciencia racional.

En sus obras posteriores Platón pasó del problema de la justicia, que era el eje de la *República,* a la discusión de las leyes. La legislación, en efecto, era la forma en que el respeto de la justicia había plasmado concretamente en el período clásico de Grecia. Entonces la justicia y la ley parecían ser una misma cosa. La autoridad de la ley había

---

(65) Hay dos aspectos distintos del alma: la vida emocional *(pathé)* y la parte racional, que Platón *(Rep.,* 604 a y sigs.) denomina *nomos* y descansa en el *logismos*: esta es el hombre mismo.

(66) *Leyes,* 966 d-e. Lo que la mente y los cuerpos celestes tienen de común es el hecho de que ambos siguen el *nomos.*

sido conmovida en los días de Sócrates y de los sofistas, cuando el derecho positivo se midió según la pauta de lo que parecía entonces ser «justo» en sentido ideal, y resultó, en esta perspectiva, defectuoso. Así se explica que Platón tuviera que alejarse, en su *República,* del concepto tradicional de la justicia como simple «obediencia a las leyes» y enfrentarse con la verdadera esencia de la justicia, que él trató de encontrar en la misma estructura de la mente humana. Ahora bien; si la ley parecía casi superflua en la *República,* donde la mejor educación configuraba el alma de los hombres según su auténtica naturaleza, Platón estaba lejos de menospreciar la importancia práctica de las leyes para la sociedad humana en lo que espíritus no platónicos llamarían «condiciones normales». De ahí que en *El Político* acometiera el problema de las leyes en este sentido y ensalzara las instituciones legales, aunque no sin reservas filosóficas. Señaló que es difícil poner la ley positiva en armonía con las necesidades reales de la vida, lo cual significaba para los priegos: en armonía con la justicia. Esto sólo puede

alcanzarse mediante un proceso de acercamiento gradual de las leyes a las exigencias de la realidad, y en este proceso lento la legislación anda siempre retrasada con respecto a las condiciones de la vida real, en rápido movimiento. Platón se negaba a deducir de este hecho la conclusión de que sería mejor entregar un poder ilimitado en manos de un solo hombre que regentase el Estado por decreto, aunque ello parezca ofrecer la ventaja de una mayor eficiencia en tiempos que requieran rapidez de acción. En teoría, Platón pensaba que el gobierno de un hombre perfectamente sabio y desinteresado sería óptimo; pero este estado de cosas no se da en la realidad. Por eso en *Las Leyes* descartó Platón llanamente el gobierno absoluto de uno solo en cualquier circunstancia, por los peligros que ello implica para el Estado (67). Platón se nos presenta, pues, en su última gran obra, *Las Leyes*, como el legislador filósofo que regula la vida en sus más mínimos detalles mediante leyes escritas.

---

(67) *Leyes*, 691 c-d.

Este paso, desde una educación ideal a una legislación práctica, no significa que Platón hubiera abandonado su anterior posición. En la *República* dijo expresamente que la educación iba a sustituir a una legislación detallada, mientras que en *Las Leyes* hizo de la legislación el instrumento de la educación de los ciudadanos. Cuanto más acometía el problema desde este punto de vista práctico, es decir, cuanto más transformaba su *Paideia*, de educación que era de unos pocos, seleccionados para servir de los puestos supremos de la comunidad, en educación de la masa ciudadana, que era la nueva gran idea de Platón (68), tanto más se veía constreñido a desembocar en una revalorización de la ley. No pensó en abandonar su alta opinión acerca del poder de la simple educación, pero escribió *Las Leyes* en un esfuerzo consciente para impregnarlas con la idea de la educación, al objeto de que pudieran cumplir en realidad la tarea que el Estado ateniense había asignado a la ley en tiempos de Pericles: ser

(68) Véase *Leyes*, libro VII; *Paideia*, III, páginas 245 y sigs.

la educadora del pueblo. No es preciso que nos detengamos en el método de *proemia* que Platón decidió escoger para este fin, y que pretenden inculcar los motivos éticos que sustentan su legislación en sus más mínimos detalles. Las leyes ordinarias, en las ciudades *griegas*, no iban más allá de la imposición de un castigo para los infractores; Platón, en cambio, esperaba que pudieran tener una influencia formativa de signo positivo sobre los ciudadanos, induciéndoles a no cometer injusticias. De ahí su proyecto de que sus leyes fueran leídas y comprendidas por la juventud de su ciudad en las escuelas y mayormente por todos sus futuros educadores.

Platón, naturalmente, consideraba sus *Leyes* como derecho positivo de la *polis*, para la cual las escribió. Pero es evidente que las quería hacer coincidir con la norma ideal de la verdadera justicia, tal como la concebía filosóficamente. En otras palabras: eran las suyas las primeras leyes escritas con la mirada puesta en la renovación de una gran tradición jurídica, según las exigencias de la filosofía jurídica. Sus consideraciones ge-

nerales sobre la naturaleza de la ley verdadera son parte integrante del libro primero de su código, donde desplegó los mayores esfuerzos para hacer derivar la autoridad de la ley de una fuente que le diera suprema validez. Esta fuente es la «recta razón» (*orthos logos)*, y el legislador es el sabio que pone esta razón por escrito. El consentimiento del pueblo convierte esta palabra escrita en ley. La ley es, por tanto, pensamiento razonado (*logismós*) que se ha convertido en *dogma poleos*, es decir, que ha sido sancionado por la ciudad (69). Este *logos* o *logismos* que hay en nosotros es opuesto a toda motivación de nuestros actos por los afectos del alma : placer y dolor. Llamaba Platón *logos alethés* (verdadera razón) al «hilo dorado» con el que Dios mueve el alma humana (70). La *polis* toma este *logos* de los dioses o de alguien que sabe de estas cosas (las cosas divinas en el sentido platónico, por ser Dios la medida de todas las cosas). Este es el legislador; y al convertir su *logos* en ley, la comuni-

---

(69) *Leyes*, 645 a-b. Cf., 644 d.

(70) *Leyes*, 645 a.

dad se hace capaz de funcionar y cooperar consigo misma y con otros Estados. El principio divino de Platón ha de entenderse, naturalmente, en el sentido griego, no en el cristano. No se revela de manera sobrenatural por la boca de unos profetas, sino de manera natural por la razón humana, que constituye «lo divino» en el hombre. Si comprendemos esta naturaleza de la ley, comprenderemos también por qué la ley es esencialmente *paideia:* la *paideia* últimos análisis en el imperio del *logos* sobre la *pathé* en el alma humana (71). Así es como Platón describe el *logos,* que es la fuente de sus leyes. Yo no sé si se ha señalado y subrayado debidamente el hecho de que la *recta ratio,* de la que los estoicos hacían derivar su concepto de «ley natural», se tomó directamente de esta filosofía de la ancianidad de Pla-

---

(71) *Leyes,* 653 b. Por eso la educación *(paideia)* no es nunca un adiestramiento puramente técnico o profesional, sino que va unida siempre a la razón y al derecho *(nous kai dike).* Véase *Leyes,* 644 a. Sería interesante lograr averiguar si Platón consideraría como *paideia* en este sentido al adiestramiento técnico en derecho, tal como se lleva a cabo en nuestras Escuelas y Facultades de Derecho.

tón, es decir, de su doctrina del *orthos logos* de *Las Leyes*. El derecho natural estoico compartía con la ley de Platón el origen y la autoridad «divinos», pues, como ésta, se funda en la naturaleza y la razón (72).

Se ha conservado, bajo el nombre de Platón, una obra menor, titulada *Minos*, que se encara con el problema de la ley para una discusión expresa. Y no siendo posible, en este ensayo, ir más allá de la época de Platón, terminaré con este diálogo por dos razones. En primer lugar, el *Minos* señala realmente el comienzo de lo que podemos llamar filosofía jurídica en un sentido más específico, por lo que, al incluir esta obra, nuestra investigación conducirá propiamente al tema de todo este volumen, haciendo ver el origen de la filosofía jurídica en el pensamiento griego. En segundo lugar, Roscoe Pound se ha referido más de una vez al *Minos* en sus escritos y en nues-

(72) Tengo el proyecto de consagrar un estudio especial a la relación que el concepto estoico de derecho natural guarda con las *Leyes* de Platón.

(73) La monografía de A. Boeckh, *In Platonis qui vulgo fertur Minoem*, Hali Sassonum, 1806, págs. 7 y sigs.

tras conversaciones, mostrando tener especial interés por ese diálogo. Yo lamento que en mi calidad de especialista de la Antigüedad clásica no pueda hacer a nuestro eminente amigo el favor de declarar que el *Minos* sea una obra auténtica del filósofo griego, de quien algunos no lo consideran totalmente indigno. La cuestión de su autenticidad ha ido estrechamente unida al desarrollo de los métodos de la filología clásica en el siglo XIX. Se inició con una de las primeras contribuciones de August Boeckh al llamado «alto criticismo», y desde entonces no ha recuperado el *Minos* el lugar que perdiera entre los diálogos auténticos de Platón. No puedo aquí dar mis propias razones en favor de este veredicto, y sólo diré que estoy de acuerdo con los que ven en el *Minos* una imitación del estilo de la juventud de Platón por uno de los discípulos de los últimos tiempos de su Academia. Fué escrito no mucho tiempo después de la publicación de *Las Leyes*, cuando, gracias a la obra contemporánea del historiador Eforo, la tesis del origen cretense de las famosas leyes del espartano Licurgo

hubo obtenido el aplauso del autor del *Minos* (74).

Pero aunque el autor no sea el propio Platón, su obra conserva interés para nosotros, por cuanto recogió la discusión del problema de lo que sea la ley, iniciado por Platón en el libro I de sus *Leyes* (664 d-645 b), y formuló claramente, una vez más, la conclusión que estaba en juego entre la ley positiva y la filosofía. En el *Minos*,

---

(74) Platón murió en 348-347. Nada nos dice la tradición acerca de la fecha de la publicación póstuma de sus *Leyes;* pero Isócrates, en su *Filipo,* publicado en 346, menciona a la vez la *República* y las *Leyes* en una ocasión en que habla evidentemente de Platón. Según el *Minos* (318 c y 320 a), las leyes espartanas de Licurgo derivan de las de Creta. El autor tiene que haber tomado este punto de vista de la obra histórica de Eforo, que vió la luz en 350. Véase F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker* II A, pág. 94, fragmento 174 y especialmente fragm. 149. Aristóteles (*Pol.,* II, 10) sigue también la teoría de Eforo, mientras que Platón (*Leyes,* 624) no la adopta. Ya Herodoto (I, 65) la había mencionado, pero es evidente que fueron necesarios los nuevos y detallados argumentos de Eforo en favor del orígen cretense de las leyes de Licurgo para provocar la adhesión de Aristóteles y del autor del *Minos.* Cf. Newman, *Aristotle's Politics,* vol. II.

un discípulo discute esta cuestión con Sócrates y define la ley (*nomos*) primeramente como *ta tamithomena,* es decir, lo que está legalmente prescrito (75). Objeta Sócrates que la vista no es aquello que se ve, sino algo distinto, y que el *logos* no es *ta legomena,* es decir, aquello que se dice actualmente, sino algo que está más allá. Sócrates introduce el concepto de *tecne,* muy importante para la idea platónica del conocimiento. Toda *tecne* es el descubrimiento de alguna cosa real (*pragma*) (76). El discípulo supone que Sócrates está hablando de las leyes y los decretos actuales del Estado y define la ley como *dogma poleos* (77), es decir, una regulación del Estado. Es evidente que sólo sabe pensar en términos de derecho positivo, mientras que Sócrates, por su parte, trata de ir más allá del hecho de su validez coercitiva, sea cual fuere el procedimiento por el que el Estado la consiguió, y pretende más bien concebirla en términos de

---

(75) *Minos,* 313 b.
(76) *Ibid.,* 314 b.
(77) *Ibid.,* 314 b-c

valor, del bien y del mal (78). Una «verdadera» ley tiene que tener por objeto algún bien real, mientras que las leyes actuales del Estado pueden ser buenas o malas, saludables o funestas para la comunidad. La ley habrá de ser, pues, el hallazgo de algo realmente verdadero o que realmente «es» (79).

¿Quién no ve que nos encontramos una vez más ante la antigua concepción griega de la justicia referida a la naturaleza de la realidad misma, y que ahora Sócrates refiene también a ésta el problema de lo que sea ley? Y es que, en verdad, se trata de la raíz de toda filosofía jurídica en el pensamiento griego. Decir que la ley tiene que ser el hallazgo de algo verdadero y real (*exeúresis ontos*) es sencillamente la manera griega de decir que toda verdadera ley tiene que ser justa. Mas, ¿cómo conciliar esta exigencia con el hecho de que las leyes pueden cambiarse y no permanecer idénticas siempre? Este era uno de los argumentos predilectos de los sofistas contra los valores

---

(78) *Ibid.*, 314 d y sigs.
(79) *Ibid.*, 315 a.

absolutos (80). A ello replica Sócrates que el «bien», como tal, es siempre el mismo, y, por consiguiente, «es realmente». La legislación tiene siempre por verdadero objeto aquello que es, no aquello que no es. El que no acierta a ver lo que es, no acierta a ver lo que es «legal» en este sentido ideal, de la misma manera que el médico no acierta a ver lo que es sano cuando no acierta a descubrir la verdad acerca de la naturaleza física del hombre (81). Desde este punto de vista, lo «legal» es lo justo. Sócrates vuelve una y otra vez a esta tesis. Las verdaderas leyes no se cambian, y el hecho de que algunas leyes hayan durado siglos habla en favor de su bondad. El diálogo no pasa de la formulación de lo que es el dilema fundamental de toda filosofía jurídica. Es un esfuerzo para mantener contra el mero relativismo la existencia de una norma ideal de lo que sea justo y de medir la «verdadera» ley según dicha pauta.

En la segunda parte, el *Minos* plantea la cuestión de cómo llegar a establecer tales

(80) *Ibid.*, 315 b y sigs.
(81) *Ibid.*, 316 b.

leyes. Pero el autor se limita a dar una respuesta alegórica: introduce la figura mítica del más antiguo y venerable de los legisladores de Grecia, Minos (82), rey de Creta, que tomó su sabiduría de Zeus, con quen, según Homero, platicó nueve años. El autor interpreta las palabras *Diós megálou oaristés* (83), no como una diversión y una libación en común, según el sentido que muchos daban al verso de Homero, sino como la *paideia* que Minos recibió de Zeus durante aquellos nueve años (84). De igual manera interpreta el autor el verso de Hesíodo en el que se dice que Minos tiene «el cetro de Zeus», en el sentido de «la *paideia* de Zeus» (85). Y con ello hemos vuelto al punto de partida de nuestras andanzas, a Homero y Hesíodo, que veían el símbolo de la justicia en el cetro que los reyes recibieron de Zeus (86).

Ahora bien: este antiquísimo símbolo de

---

(82) *Ibid.*, 318 e.
(83) *Odisea*, XIX, 179.
(84) *Minos*, 319 e-320 b.
(85) *Ibid.*, 320 d.
(86) Véase *supra*, p.

la justicia se ha transformado en una alegoría filosófica, y el cetro simboliza ahora la *paideia,* concebida, en el sentido platónico, como conocimiento filosófico de aquello que es. La ley es la verdad acerca de lo que realmente es (*aletheia tou ontos*) con respecto a la administración del Estado (321 b). Como vimos antes, este conocimiento de la realidad—en el sentido platónico—implica el conocimiento de lo bueno. No es mera percepción, sino *tecné,* arte, e incluye la realización práctica del bien. Y si Platón en sus *Leyes* hizo de la ley la educación del pueblo, su fiel discípulo, el autor del *Minos,* postula la necesidad de una educación más alta, verdaderamente filosófica, para el propio legislador. Esta educación debe estar enraizada en el conocimiento que el lenguaje solemne de Platón llamaba «divino» en el sentido verdaderamente helénico, es decir, no místico, de la palabra.

En el comienzo de la filosofía jurídica están, pues, los dos problemas de la ley y el legislador, de la misma manera que la poética griega dividía su tarea entre la obra poética y su creador, el poeta. Ambos as-

pectos eran referidos a un solo problema fundamental: el de la *paideia* filosófica, que es la creadora de la ley y el guía del legislador. En la escuela platónica, la actividad legislativa práctica se combinó con la filosofía teorética de la ley. Esta combinación ha de considerarse como pauta ideal de toda filosofía jurídica. Cuando la escuela de Aristóteles hubo heredado esta tradición, incrementó en gran medida el material empírico, cuya colección y comparación se había iniciado en la de Platón: los datos acerca de las leyes de todas las naciones y ciudades entonces conocidas, griegas y bárbaras. Fruto de estos estudios fué la obra de Teofrasto *Sobre las leyes*. Este tratado no ha llegado hasta nosotros, y su pérdida es irreparable, puesto que debió constituir la culminación del desenvolvimiento de la filosofía jurídica griega. Otra rama de este desenvolvimiento que aquí no podemos examinar fué la teoría estoica del derecho natural, a la que antes nos hemos referido, y que tanta relevancia tuvo para la doctrina de la Iglesia y la vida constitucional de las naciones modernas. Esta teoría reanudó la

línea que hemos seguido a lo largo del pensamiento jurídico griego: la relación de la justicia con la naturaleza de la realidad. Con Platón, según hemos visto, el iusnaturalismo estoico hacía derivar el derecho de la razón, pero subrayaba con más fuerza el hecho de que este derecho racional de la naturaleza es común a todas las naciones, griegas y bárbaras.

Contribuyeron a ello, naturalmente, los grandes acontecimientos históricos de la época de Alejandro y de los albores de la unidad cultural y política del mundo, que señala el comienzo de la era helenística. Pero ya Platón había dado el primer paso en esta dirección con su estudio sistemático de las *nomina* de todas las naciones, y sus frutos son evidentes a la simple lectura de las *Leyes*, con sus frecuentes referencias, que muy especialmente abarcan asimismo las leyes de naciones no griegas (87). También en el *Minos* la verdadera ley, fundada en el descubrimiento de aquello que «verdaderamente es», se estimaba válida no sólo

(87) *Paideia*, III, págs. 248, 348.

para los griegos, sino para toda la Humanidad (88). Era muy natural que cuantos se interesaban por el problema de la validez general de las normas jurídicas, y en primer término Platón y los estoicos, concentrasen su atención en este aspecto.

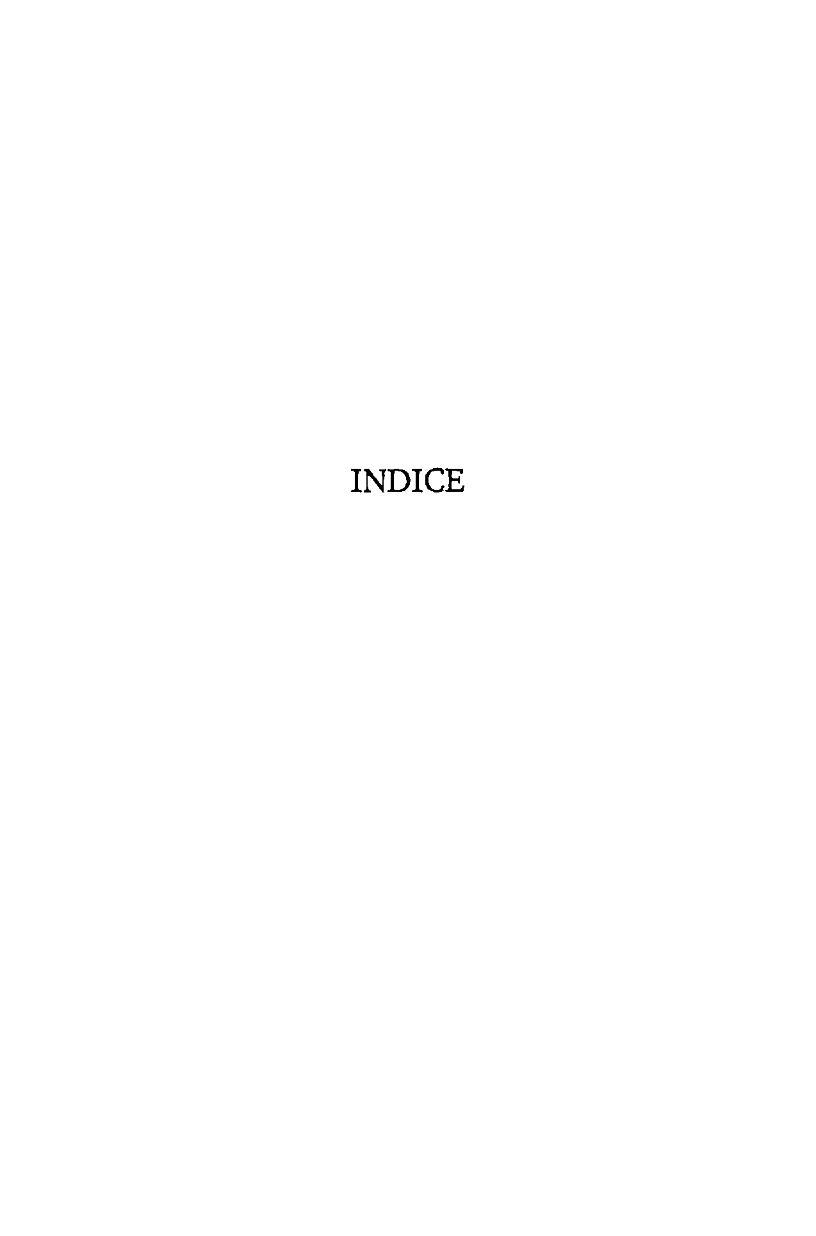
Otro es el panorama que ofrece la escuela peripatética. Sus miembros sentíanse atraídos por las diferencias individuales (*idia*) que dimanan de condiciones sociales diferentes y estudiaban los efectos de las circunstancias concretas sobre el desenvolvimiento del pensamiento jurídico, de la misma manera que se interesaban, no sólo por la constitución política ideal y única, sino por la infinita variedad de formas constitucionales que la historia les ofrecía. Pero no cabe desconocer que este su interés por la variedad empírica no les impedía referir los fenómenos que coleccionaban a un concepto definido de lo que creían ser «lo mejor» a la manera platónica.

Como se desprende de nuestra visión sinóptica de los esfuerzos de los griegos en

(88) *Minos*, 316 d.

este ámbito, el rasgo dominante del pensamiento jurídico griego desde sus comienzos hasta las altas cumbres de la filosofía jurídica consistió en referir la ley y el derecho al ser, es decir, a la unidad objetiva del mundo en cuanto *cosmos*, en cuanto orden ontológico y permanente de cosas que al propio tiempo es el orden ideal de todos los valores y el fundamento de la vida y la libertad del hombre. La época de los sofistas constituye una excepción de esta regla: no se sintió ya capaz de llegar hasta el «ser» y de edificar el derecho sobre esta base inconmovible. Los sofistas afirmaron con fuerza el carácter y el origen subjetivo de las leyes, adoptando una actitud pragmática con respecto a su validez. Pero los grandes filósofos del período siguiente volvieron a la conexión original entre el derecho y el ser y trataron de establecerla firmemente sobre su concepción de la verdadera realidad. Toda nuestra tradición occidental descansa sobre esta construcción griega clásica del mundo del derecho, que presupone un cosmos en el cual el individuo humano es referido a un orden de cosas divino. La

filosofía jurídica moderna siguió en parte la senda del clasicismo, manteniendo los fundamentos ontológicos de esta tradición. Pero en parte se vió colocada ante la progresiva disolución de estos fundamentos y volvió al período sofístico de los griegos y a su situación filosófica. No puede este ensayo histórico aspirar a discutir el problema de cómo la ruptura de las bases ontológicas de la concepción griega clásica del pensamiento jurídico, que se produjo en el siglo pasado, tiene que afectar nuestras ideas filosófico jurídicas. Pero es evidente que una clara comprensión del concepto griego de la ley y el derecho y su conexión con el orden cósmico, tal como los griegos la concebían, habrá de ser el punto de partida de toda reflexión acerca de la naturaleza del derecho y del lugar que ocupa en nuestro mundo filosófico moderno.



INDICE

Páginas

NOTA PRELIMINAR VII

ALABANZA DE LA LEY

Los orígenes de la Filosofía del Derecho y los griegos 1